

Aristoteles over de vrouw en

Tineke Melkebeek¹

Abstract – This article discusses Aristotle’s theory of emotions, and anger specifically, within the larger framework of his virtue ethics. For Aristotle, the right to anger corresponds with a social status which justifies the feeling and displaying of anger. Aristotle’s moral theory was embedded in his ethics and his particular society, in which women’s social position placed limitations on which emotions she is theoretically able to feel, why, towards whom, et cetera. Aristotle’s concept of “virtue” implies that women’s emotions and anger call for different conditions and rules as opposed to men’s. Anger is one of the emotions that illustrates this most clearly, it being an emotion that is closely connected to the preservation of public honour and status in the Ancient Greek polis.



Deze normen voor de geslachten, die woede verbinden met macht en gezag, en vrouwelijke woedeloosheid met zwak-zijn en afhankelijkheid, zorgen ervoor dat veel vrouwen denken dat ze zichzelf moeten scholen in het uiten van woede, om de balans te herstellen en hun volledige gelijkheid als handelende persoon te verwerven. De vrouwelijke verdediger van woedeloosheid wordt in het defensief gedrongen, alsof ze het opnam voor voetjes afbinden of het dragen van een korset. (Nussbaum 2016, 59).

Inleiding

Dit essay behelst de visie van Aristoteles (384 – 322 v.o.t.) op emoties en de inkadering hiervan in hun bredere filosofische context. Met het oog op dit thema-nummer zullen we dieper ingaan op de emotie van “boosheid” of “woede”.²

1. Tineke Melkebeek is als Aspirant van het FWO-Vlaanderen verbonden aan de Vakgroep Wijsbegeerte en Moraalwetenschap van de Universiteit Gent. Dit artikel valt binnen het ruimere project “De Vrouw in Middeleeuwse Arabische Filosofische teksten: Ibn Rushd in Context” onder begeleiding van Prof. Dr. Danny Praet en Prof. Dr. Caroline Janssen. Dit artikel is vrij beschikbaar volgens de bepalingen van de Creative Commons licentie Naamsvermelding-NietCommercieel-GeenAfgeleideWerken (BY-NC-ND).
2. De definitie waarmee we in het artikel werken is deze die Aristoteles zelf geeft in de *Retorica*, maar er zijn weliswaar binnen de Antieke scholen meerdere opvattingen over woede en over de emoties bij uitbreiding, bijvoorbeeld die van Plato of de Stoa, en zelfs binnen de Stoïcijnse school zijn deze opvattingen divers.

Martha Nussbaum stelt dat het tonen van woede gekoppeld wordt aan “mannelijkheid” en dat deze gendernormering meespeelt in bijvoorbeeld de publieke perceptie rond presidentskandidaten. Zo werd de Democratische presidentskandidaat Michael Dukakis als “onvoldoende mannelijk” beschouwd omdat hij niet genoeg woede tentoonspreidde ten aanzien van veroordeelde misdadigers (Nussbaum 2016, 43-44). Nussbaum stelt dat woede conceptueel gezien zeer complex is: het houdt in dat iemand zichzelf ziet als het slachtoffer van een wandaad, en dit is ook gekoppeld aan het vooruitzicht dat het goed zou zijn indien de dader hiervoor zou lijden (Nussbaum 2016, 5). In haar betoog valt ze onder meer terug op Aristoteles, wat passend is aangezien het anticiperen op wraak in de Aristoteliaanse ethiek een kernelement van woede is. Aristoteles’ karakterisering van de woede roept nog steeds vragen op: wat zouden vrouwen moeten of mogen voelen? En wat moeten of mogen ze tot uiting brengen? Zijn vrouwen van nature meer geneigd tot woede? Wat betekent “van nature”? Aristoteles leefde in een heel andere samenleving, in een patriarchale slavenmaatschappij waarin het evident was om sommige bevolkingsgroepen als inferieur te beschouwen. Zijn filosofie is echter nog steeds zeer relevant. Bepaalde genderstereotypen die we ook bij Aristoteles terugvinden maken deel uit van een bredere filosofische traditie en hebben vele eeuwen weten te overbruggen. Zo beschreef Stanley Hall, de oprichter en eerste voorzitter van de American Psychological Association, in 1904 de vrouw in de volgende bewoordingen: “Ze wordt gedreven door intuïtie en gevoel. Angst, woede, medelijden, liefde, en de meeste emoties, kennen een breder bereik en een grotere intensiteit. Indien ze haar natuurlijke naïviteit achterwege laat, haar leven richting geeft en verantwoordelijkheid opneemt voor zichzelf, dan zal ze waarschijnlijk meer verliezen dan ze ermee wint, zoals in het oude gezegde: “zij die beraadslaagt, is verloren” (Hall 1904, 562. Mijn vertaling). Zoals we lezen, wordt de vrouwelijke conditie als onverbeterlijk beschouwd, en kan de woede van een vrouw niet, of tenminste niet in dezelfde mate, ernstig genomen worden. Dit maakt deel uit van de kinderachtige, hulpeloze stereotypering van de vrouw: ze zijn opvliegend, instabiel, onbetrouwbaar en maar al te vaak in tranen (Carson 1990, 138). De centrale vraag die we in dit essay willen behandelen, is of vrouwen volgens Aristoteles dezelfde, of minder rechten hebben om boos te zijn dan mannen.

Emoties en deugd

Hoewel over Aristoteles’ ethiek zeer veel gezegd kan worden dat bijdraagt tot een dieper inzicht in zijn beeld van de vrouw, kan dit complexe thema geenszins in haar volledigheid behandeld worden in dit essay. Om onze onderzoeksvraag te kunnen kaderen echter, eerst een kort woordje over zijn opvattingen over de deugd en emoties in het algemeen.

Het moderne concept “deugd” roept associaties op die niet vervat zitten in het Antieke deugdbegrip. Wat Aristoteles “*aretē*” noemt wordt doorgaans vertaald als “deugd”, maar de vakliteratuur verkiest “voortreffelijkheid” omdat dit voor Aristoteles het vervullen van een functie inhoudt; en dat is afhankelijk van het natuurlijke goed waarop iets is gericht en waarvoor het bestaat. De inhoud van de deugd is dus afhankelijk van datgene waarover het gaat en welk bestaansdoel het dient. Men kan in het Antieke Grieks spreken van de “*aretē*” van een mes. En de goede eigenschappen van een goede aardbei en een goed paard zijn uiteraard opnieuw verschillend. Voor de mens geldt dat de deugd een goede karakterhouding (*hexis* of *habitus*) is. Aristoteles stelt dat er twee soorten voortreffelijkheid zijn: intellectuele voortreffelijkheid en voortreffelijkheid van karakter (EN, II.1 1103a15-19).³ Voor ons essay focussen we op wat Aristoteles bedoelt met voortreffelijkheid van karakter of morele voortreffelijkheid: het optimale functioneren op moreel vlak.

Aristoteles stelt dat niemand van nature moreel voortreffelijk is, maar dat mensen de natuurlijke aanleg hebben om moreel voortreffelijk te worden, en dit door het verwerven van goede gewoontes (EN, II.1 1103a16-17). Men wordt goed door herhaaldelijk het goede te doen. We worden rechtvaardig door rechtvaardige daden te verrichten, matig door matig te handelen en dapper door ons dapper te gedragen (EN, II.1 1103a35-b1). Morele voortreffelijkheid of voortreffelijkheid van karakter is een goede karakterhouding, een manier van leven, de dispositie om in bepaalde omstandigheden te handelen *zoals* een deugdzaam mens het zou doen; vanuit een deugdzame *hexis*. Wie het goede doet, maar om de foute redenen of met tegenstrijdige gevoelens, stelt geen deugdzame handeling maar is er enkel in geslaagd om zichzelf ervan te weerhouden het slechtere te doen. In dit geval is de zelfbeheersing (*enkrateia*) aan het werk in plaats van de deugd zelf. Goede gewoonten zijn daarom niet zoals andere technische vaardigheden, waarbij het enkel gaat om de handeling en wie ze stelt, of vanuit welke motieven, bijkomstig is.

Het koesteren van de juiste gevoelens en emoties (*pathē*) is voor Aristoteles noodzakelijk in functie van de voortreffelijkheid van karakter. Met “emoties” bedoelt Aristoteles “begeerte, woede, angst, durf, afgunst, vreugde, liefde, haat, verlangen, wedijver, medelijden, kortom alle gewaarwordingen die gepaard gaan met genot of pijn” (EN, II.4 1105b21-24). Moreel juist gedrag bestaat erin zich innerlijk goed te verhouden ten aanzien van deze gevoelens van genot of pijn. Aristoteles stelt daarom dat de juiste opvoeding erin bestaat om vanaf een jonge leeftijd geconditioneerd te worden om de juiste dingen pijnlijk of aangenaam te vinden

3. EN: *Ethica Nicomachea*. Voor Aristoteles in Nederlandse vertaling werd gebruik gemaakt van de vertalingen van Historische Uitgeverij (Groningen).

(*Retorica*, II.3 1104b11-13). De enige juiste houding is de houding die het midden treft: iemand die nooit emotioneel reageert of nooit boos wordt is volgens Aristoteles niet voortreffelijk op moreel vlak, maar iemand die zich aan het andere uiterste bevindt en bij het minste bang is, om het geringste boos wordt, direct medelijden heeft en in het algemeen een overvloed aan plezier of pijn ervaart evenmin. Doordat morele deugd ergens in het midden ligt, heeft de deugd niet één, maar twee tegenpolen: een te veel en een te weinig. Angst definieert Aristoteles bijvoorbeeld als “een gevoel van pijn en onrust, voortvloeiend uit de voorstelling van een naderend onheil dat verwoesting of leed veroorzaakt” (*Retorica*, II.5 1382a21-23). Moed of dapperheid is met betrekking tot deze emotie de houding die het juiste midden treft (*EN*, III.9 1115a6-7), en daartegenover staan het tekort en het teveel; namelijk lafheid en overmoed. Aristoteles gelooft in de menselijke mogelijkheid om op emotioneel vlak het gulden midden te vinden; *metriopatheia* in plaats van het Stoïcijnse ideaal van *apatheia*. Aristoteles was er ook van overtuigd dat emoties een functie hebben binnen het morele veld, nuttig kunnen zijn, en dus niet volledig uit te bannen zijn. Er bestaat echter geen universeel middelpunt voor iedereen. Het goede midden bestaat in relatie tot ons en niet op zich (*EN*, II.5 1106b5-7). Iedereen kan een deugdzame karakter hebben, maar niet hetzelfde soort deugdzame karakter. De deugdzame moed van een moedige man en een moedige vrouw liggen niet op dezelfde plaats: volgens Aristoteles zou een man laf lijken indien hij de moed bezat van een vrouw (*Politica*, III.4 1277b21-24).

Een gevoel van onrust dat ons om het hart slaat bij het horen van een luide knal, zonder dat we werkelijk bang zijn, is nog geen angst, maar het effect van *phantasia*: hoe iets zich voordoet, het zus-of-zo schijnen van een situatie waardoor men van zijn stuk wordt gebracht.⁴ Dit is een automatische reflex en geen emotie, daar ook de dappere man zal opschrikken van een luide knal, maar aangezien hij een dapper man is, denkt hij niet meteen dat er iets vreselijks aan de hand is – hij oordeelt daarentegen dat het helemaal niet zo vreselijk is (Nussbaum 1994, 84). Hieruit blijkt dat emoties een cognitieve component omvatten; we *oordelen* dat de situatie zus of zo is.⁵ Het juiste oordeel over de situatie, op het juiste ogenblik, om de juiste reden, tegenover de juiste persoon, met de juiste bedoeling en op de

4. Dat emoties voor Aristoteles oordelen omvatten is controversieel, zie Dow 2015. Uit de opzet van de *Retorica* blijkt bijvoorbeeld dat Aristoteles aanneemt dat emoties een representatieve inhoud hebben waarbij wordt aangenomen dat de dingen zijn zoals ze worden voorgesteld (*phantasia*, *phainesthai*) (Dow 2015, 132, 184).

Voor een diepgaande analyse van Aristoteles over emoties, zie onder andere ook Konstan 2003, Knuuttila 2004, Fortenbaugh 2006 en Sorabji 2013.

5. De karakterisering van emoties in de *Retorica* impliceert dat dieren geen emoties kunnen hebben. Dit is echter controversieel, zie bijvoorbeeld Fortenbaugh 2006, Lorenz 2006, Sorabji 2013 en Dow, 2015.

juiste manier, daarin bestaat voor Aristoteles de morele deugd (*EN*, II.5 1106b15-24).

Voor sommige emoties is een gulden midden uitgesloten, omdat ze op zich al afkeurenswaardig zijn en niet in deugdzame context kunnen bestaan. Enkele voorbeelden hiervan zijn leedvermaak, afgunst en schaamteloosheid. Goed of slecht zijn in deze gevallen niet afhankelijk van de omstandigheden, want het feit alleen al dat men dit doet is verkeerd (*EN*, II.6 1107a7-19).

Woede en status

Aristoteles spreekt op verschillende plaatsen over emoties. Belangrijke hoofdstukken over dit thema situeren we in de *Retorica*. Aristoteles' ontleding van de emoties staat hier in het teken van de redenaarskunst, daar het voor een goed redenaar van belang is om de meningen van mensen te kunnen beïnvloeden door hun emoties te bespelen. De *Retorica* is er dan ook op gericht om mannelijke burgers retorische technieken aan te leren die kunnen worden ingezet om andere mannelijke burgers te overtuigen, bijvoorbeeld in een rechtbank of volksvergadering. Naast de *pathos*, de emotionele respons die men bij het publiek weet op te roepen, zijn er nog twee andere factoren die meespelen in het overtuigingsproces, met name de *èthos* of het morele karakter van de spreker zoals het in de redevoering naar voor komt, en de *logos* of de schijnbare geldigheid van de argumentatie (Praet 2001, 82). Een goed redenaar heeft er dus alle baat bij om zijn publiek te doorgronden en doorzicht te hebben in wat bepaalde emoties zal opwekken, zoals bijvoorbeeld medelijden, schaamte of woede. In de *Retorica* schetst Aristoteles het karakter van verschillende types mensen, bijvoorbeeld jonge mensen, oude mensen of rijkelui, en legt hij uit hoe deze groepen psychologisch in elkaar zitten en hoe men ze het beste kan benaderen.

Aristoteles karakteriseert hier de woede (*orge*) als een "met pijn gepaard gaande drang tot openlijke wraakneming wegens een blijk van geringschatting van de persoon zelf of van een van de zijnen, door mensen wie het niet past hen gering te schatten" (*Retorica*, II.III.2 1378a31-34). De pijn die met de woede samengaat, is een effect van de overtuiging dat we werden beledigd door iemand die zich niet in de positie bevindt om ons te beledigen. Men moet tevens aannemen dat de ogenschijnlijk beledigende houding opzettelijk is. Martha Nussbaum bespreekt het voorbeeld van de winkelbediende die de klant negeert door een telefoongesprek te voeren. De wetenschap dat het telefoongesprek om een medisch noodgeval ging inzake het kind van de winkelbediende, zorgt ervoor dat de klant niet meer boos is (Nussbaum 2016, 18).

Wie boos is, is volgens Aristoteles noodzakelijkerwijs uit op het teweegbrengen van pijn bij degene die hem heeft geminacht, gepest of beledigd. Wraak vervangt

de pijn namelijk door genot, stelt Aristoteles, en op deze manier houdt de woede op (*EN*, IV.11 1126a21-22). Daarom is het zinloos om boos te zijn op iemand die veel machtiger is of op degene voor wie we bang zijn (*Retorica*, I.II.11 1370b12-14), want wraak nemen vormt in deze gevallen geen realistisch perspectief. Of iets een belediging is en aanleiding kan geven tot het anticiperen op wraak, hangt dus af van *wie* zich geringschattend lijkt op te stellen ten aanzien van *wie*. Bijgevolg is boosheid altijd gericht op een specifiek persoon en niet op de hele mensheid (*Retorica*, II.III.2 1378a34-36).

Wat haat opwekt is van een andere orde. Want om iemand te haten, stelt Aristoteles, is het al voldoende dat we hem bepaalde eigenschappen toeschrijven (*Retorica*, II.III.4 1382a3-5). Vandaar is het mogelijk om een hele groep mensen te haten, bijvoorbeeld alle dieven. Haat behoeft geen voorafgaande krenking of incident, zodat Aristoteles het beschrijft als een pijnloze emotie (Konstan 2006, 192). In die zin valt te betwisten of haat wel een emotie is, aangezien emoties eerder werden gedefinieerd als gevoelens van genot of pijn.

Het gulden midden ten aanzien van de woede benoemt Aristoteles met de term “bedaardheid”, hoewel deze gematigde houding inzake de woede volgens hem eigenlijk geen naam heeft (*EN*, IV.11 1125b26-27). Ook de uitersten hebben volgens Aristoteles geen naam, maar het teveel kan “opvliegendheid” worden genoemd (*EN*, IV.11 1125b29-30) en het tekort “gelatenheid” (*EN*, IV.11 1126a4). Mildheid of kalmte is het tegendeel van woede (*Retorica*, II.III.3 1380a5-6). Aristoteles stelt dat mensen mild zijn voor mensen die niet tegenspreken en zich vernederen voor hen, doordat ze daarmee toegeven de mindere te zijn. Minderen zijn bang van hun meerderen, en wie bang is doet niet geringschattend: “dat boosheid gaat liggen tegenover wie zich klein maakt blijkt ook uit het gedrag van honden: mensen die gaan zitten bijten ze niet” (*Retorica*, II.III.3 1380a21-25).

De elementen uit Aristoteles’ ethiek en definitie van woede reflecteren in welk soort maatschappij hij leefde: een sterk hiërarchische eercultuur met een intense obsessie voor het bewaren van persoonlijke eer en status en het vermijden van publieke schaamte. Martha Nussbaum stelt dat woede voor Aristoteles meestal over “statusverwonding” gaat (Nussbaum 2016, 20). Dat woede en status tegen elkaar aanleunen mag ook blijken uit Aristoteles’ stellingname dat iemands woede des te groter zal zijn indien hij wordt gekrenkt in het bijzijn van iemand uit een van de volgende groepen: een rivaal, iemand die hij bewondert, iemand door wie hij bewonderd wil worden, degenen die hij respecteert of degenen die hem respecteren (*Retorica*, II.III.2 1379b24-28). Aristoteles voegt er aan toe dat mensen ook boos worden op “wie zich geringschattend uitlaat over personen voor wie het een schande is niet in de bres te springen, bijvoorbeeld ouders, kinderen, vrouwen of ondergeschikten” (*Retorica*, II.III.2 1379b27-30). Hier wordt gesteld

dat het schandelijk is om het niet op te nemen voor inferieuren die zich niet zelf kunnen verdedigen, waaronder in de maatschappij van Aristoteles ook vrouwen. Deze toevoeging is bijzonder veelzeggend met het oog op onze onderzoeksvraag naar de rechten van vrouwen om boos te worden. Hoewel inferieuren, waaronder vrouwen, door hun lagere maatschappelijke positie geen wraakperspectieven hebben, kan het beledigen van deze zwakkeren toch negatieve gevolgen hebben, met name wanneer hun meerdere boos wordt in hun plaats doordat zijn eer doorheen de zwakkeren mee op het spel staat. Dit scenario zit tevens verweven in Aristoteles' hoofddefinitie van woede: woede is "een met pijn gepaard gaande drang tot openlijke wraakneming wegens een blijk van geringschatting van de persoon zelf *of van een van de zijnen*, door mensen wie het niet past hen gering te schatten" (*Rhetorica*, II.III.2 1378a31-34). De eer van de meerdere is namelijk kwetsbaar doorheen "de zijnen".

In Aristoteles' maatschappij hadden vrouwen zelf doorgaans geen openbare maatschappelijke functie, en dus ook geen eigen, persoonlijke eer die zij openbaar moesten verdedigen.⁶ Respectabele, vrije vrouwen in de Griekse polis werden sterk afgezonderd, leefden vooral binnenshuis, en stonden levenslang onder de supervisie van een mannelijke voogd of *kyrios* (MacLachlan 2012, 55). Dit was meestal haar vader of een ander mannelijk familielid indien deze overleden was. De *kyrios* was verantwoordelijk voor de opvoeding van de vrouw als kind en voor haar interacties met de buitenwereld op volwassen leeftijd, zoals het huwelijk en andere wettelijke of economische transacties. Vanaf het huwelijk kwam de vrouw onder de voogdij van haar echtgenoot. Indien deze zou overlijden en de vorige *kyrios* er intussen ook niet meer was, kwam ze onder de voogdij van een ander mannelijk familielid of zelfs van haar eigen zoon of zonen (MacLachlan 2012, 55). Een goede vrouw werd in Aristoteles' maatschappij gedefinieerd in termen van volgzzaamheid en ondergeschiktheid. Volgens Aristoteles heerst de man over zijn vrouw zoals een staatsman over een onderdaan (*Politica*, I.12 1259a39-b). De vrouw is *van nature* degene die geregeerd wordt. De deugdzaamheid van een vrouw, als van nature inferieur subject, bestaat er dan ook in haar natuur te volgen en te gehoorzamen aan een van nature superieure man (*Politica*, I.5 1254b5-15). De *kyrios* werd geacht op te komen voor zijn vrouw of "onderdaan" wanneer zij werd beledigd, maar vrouwen spraken niet voor zichzelf. De conventie dat vrouwen niet geacht werden voor zichzelf te spreken vinden we ook terug in de wet: een vrije vrouw kon als getuige opkomen in een proces, maar ze leverde haar

6. Deze uitspraak gaat niet op voor mythologische vrouwen zoals Phaedra, Antigone of Medea. Een bespreking van de motieven en emoties van deze personages vinden we in onder andere Winkler 1990, Nussbaum 1994, Zeitlin 1996, Harris 2001, Fortenbaugh 2006, Konstan 2006, Nussbaum 2016. We kunnen dus een verschil vaststellen tussen de opvattingen van Aristoteles enerzijds, en de opvattingen die we kunnen afleiden uit de grote tragedies (die publiekelijk getoond werden) anderzijds.

getuigenis niet zelf maar door haar *kyrios* (Levick 2012,103). Indien ze zelf het woord nam werd haar getuigenis minder solide geacht en ze moest een eed afleggen op de hoofden van haar kinderen (Levick 2012, 103).

Deugd en natuur

Aristoteles onderschrijft dat vrouwen rationele vermogens hebben, want ze behoren tot de menselijke soort. Niet alle mensen hebben echter op dezelfde manier deel aan de rationele ziel.⁷ Eén van de meest raadselachtige en veelbesproken citaten van Aristoteles is dat het deliberatieve deel van de rationele ziel van de vrouw, haar oordeelsvermogen (*to bouleutikon*), “niet beslissend” is, “autoriteit ontbreekt”. Aristoteles beweert het volgende: “Een slaaf mist ieder vermogen tot overleg, bij het vrouwelijke is dit aanwezig maar niet beslissend [*akuron*], bij een kind is dit aanwezig maar onvoldragen” (*Politica*, I.13 1260a12-13).⁸

Deze uitspraak kan op ten minste twee manieren worden geïnterpreteerd. Volgens de eerste interpretatie leunt deze karakterisering van de vrouwelijke rationele faculteit als “*akuron*” (“zonder autoriteit”) aan tegen het gegeven van de *kyrios*: de *kyrios* is degene die de beslissingen van de vrouw geldig verklaart door zijn instemming te verlenen. In deze optiek beoogt Aristoteles met deze omschrijving de seksistische structuur van zijn samenleving misschien louter weer te geven. Een andere mogelijke interpretatie van het woord “*akuron*” houdt in dat vrouwen kunnen redeneren, maar dat ze vatbaar zijn voor innerlijke conflicten en wilszwakte waarbij hun morele zwakheid de bovenhand haalt (Fortenbaugh 2006, 245). Deze visie legitimeert ook het bestaan van zo iets als een *kyrios*, omdat deze interpretatie inhoudt dat de vrouw een *kyrios* heeft omdat ze geen goede beslissingen kan nemen (Hall 2016, 39).

Verdergaand op het verschil in deliberatieve vermogens of *logos*, onderscheidt Aristoteles bij de vernoemde groepen (slaven, vrouwen, kinderen) ook een verschil in deugd: “Net zo, moeten we aannemen, staat het met goede karaktereigenschappen [deugd]: allemaal moeten ze hierin delen, maar niet allemaal op dezelfde manier – alleen voor zoveel als elk nodig heeft voor zijn taak” (*Politica*, I.13 1260a13-16). De morele deugden van mannen en vrouwen zijn, zoals reeds werd aangestipt, niet dezelfde. De deugden van matigheid of zelfbeheersing, moed en rechtvaardigheid krijgen voor de vrouw een andere invulling, omdat de deugd van de vrouw erin bestaat een goede vrouw te zijn en dus een goede ondergeschikte,

7. De rationele ziel is de vorm, de essentie, van de mens. Mensen kunnen hun uitmuntendheid situeren in het leven volgens hun essentie, d.w.z. volgens het intellect, de *nous*. “*Nous*” is een complex begrip, zie de bespreking van “*nôēsis*”, de werking van de *nous*, in Peters 1967, 121-128.

8. Dit onderwerp wordt opgenomen in onder andere Horowitz 1976, 183-213, Smith 1983, 467-478, Mayhew 2004, 92-113, Fortenbaugh 2006, 239-247, Stauffer 2008, 929-941, Mayhew 2009, 526-539, Karbowski 2012, 323-350, Veloso 2013, 513-534, Hall 2016, 35-42, Connell 2016, 13-52, Leunissen 2017, 139-176 en Reeve 2020, 3-38.

want “tussen mannelijk en vrouwelijk is de natuurlijke verhouding dat het eerste sterker is en regerend, het tweede zwakker en ondergeschikt” (*Politica*, I.5 1254b13-15).

De deugd van verstandigheid (*phronēsis*), de eigenschap van het praktische intellect, lijkt geen deugd die men al doende cultiveert, maar is volgens Aristoteles voorbehouden aan heersers (van nature de man) (*Politica*, III.4 1277b20-31). Verstandigheid is geen vorm van wetenschappelijke kennis, noch een technische vaardigheid (*EN*, VI.5 1140b1-3). Het is één van de hoogste intellectuele deugden en is gericht op het correcte handelen. Het is een wezenlijke combinatie van intellectuele en praktische kwaliteiten: “een rationele eigenschap die de mens volgens waar inzicht doet handelen met betrekking tot wat voor hem goed of slecht is” (*EN*, VI.5 1140b1-7). De voortreffelijke handelt niet op basis van een berekende afweging maar heeft een onfeilbaar aanvoelen over wat hem te doen staat en treedt op vanuit zijn deugdzame karakterhouding of *hexis*. Voor de vrouw is dit uitgesloten; als ondergeschikte heeft zij hoogstens een “juiste mening” (*Politica*, III.4 1277b26-31).⁹

Dat Aristoteles stelt dat de vrouw de *phronēsis* niet kan bereiken, draagt ertoe bij dat vrouwelijkheid een chronische karakterfout lijkt te constitueren, een onoverkomelijke zwakte. In *Historia Animalium* omschrijft Aristoteles karaktereigenschappen van vrouwelijke en mannelijke dieren in de volgende bewoordingen¹⁰: “In all cases, excepting those of the bear and leopard, the female is less spirited than the male; in regard to the two exceptional cases, the superiority in courage rests with the female. With all other animals the female is softer in disposition than the male, is more mischievous, less simple, more impulsive, and more attentive to the nurture of the young: the male, on the other hand, is more spirited than the female, more savage, more simple and less cunning. The traces of these differentiated characteristics are more or less visible everywhere, but they are especially visible where character is the more developed, and most of all in man. [...] Hence woman is more compassionate than man, more easily moved to tears, at the same time is more jealous, more querulous, more apt to scold and to strike. She is, furthermore, more prone to despondency and less hopeful than the man, more void of shame or self-respect, more false of speech, more deceptive, and of more retentive memory” (*HA*, IX.I 608a32-b12).¹¹

9. Connell stelt dat op basis van sommige citaten blijkt dat de vrouw wel de *phronēsis* kan bereiken, zie Connell 2016, 36, 36 n. 54.

10. Daar *Historia Animalium* niet in Nederlandse vertaling bestaat, gebruiken we de Engelse vertaling van Thompson, 1984. Het werk van Aristoteles dat in het Nederlands “Over Dieren” heet en opgenomen werd in de bibliografie, betreft niet *Historia Animalium* maar *De Partibus Animalium*.

11. Dit citaat wordt uitgebreid geanalyseerd in Leunissen 2017, 158-161.

Zoals Aristoteles zelf aangeeft zijn de karaktereigenschappen die hij meent vast te stellen bij vrouwelijke dieren van belang voor het algemene beeld van de vrouw, omdat deze eigenschappen volgens hem het duidelijkst van al zijn in de mens. Ondanks het feit dat Aristoteles gelooft dat mensen goede gewoontes kunnen aanleren, bevindt de vrouw zich van nature in een té nadelige positie om de deugd van verstandigheid en dus de morele voortreffelijkheid te bereiken (Leunissen 2017, xviii, 162).¹²

De biologische en ethische of politieke werken van Aristoteles kunnen niet volledig los van elkaar worden gezien. Sommige uitspraken van Aristoteles suggereren een verband tussen zijn ethische en biologische geschriften: “in al die gevallen nu waar de natuur de oorzaak is, zou niemand zeggen dat die mensen geen zelfbeheersing hebben, net zo min als men dat van vrouwen zou zeggen, omdat hun rol bij de copulatie passief is en niet actief¹³” (EN, VII.5 1148b31-34). Ook de stelling dat de vrouw “van nature” ondergeschikt is, terwijl verdere uitleg ontbreekt, heeft ertoe geleid dat men de biologische geschriften van Aristoteles heeft uitgekamd op zoek naar een verklaring (Connell 2016, 30). In de *Generatione Animalium*, of *Over voortplanting*, legt Aristoteles grondig uit in welke opzichten het vrouwelijke lichaam gebrekkig is, maar een bespreking hiervan kan niet worden opgenomen in dit korte essay¹⁴. Op een voetnoot na kan hier niet verder ingegaan worden op dit werk.

Er heeft reeds veel speculatie plaatsgevonden over de achterliggende motieven van Aristoteles, en de Griekse filosofen bij uitbreiding, voor hun visie op vrouwen, die natuurlijk zeer uiteenlopend waren en onmogelijk allemaal in één artikel passen. Ondernam Aristoteles ooit een authentieke poging om “de andere” te bestuderen?

12. Aristoteles' visie op morele deugd en de mate waarin de “vrouwelijke natuur” de vrouw toelaat of beperkt om deze te bereiken noopt tot filosofische reflectie over “natuurlijke aanleg” en hoe deze in relatie kan staan tot het verwerven van goede gewoontes en de voortreffelijkheid, iets wat Aristoteles voor mensen mogelijk acht. Deze reflectie kan echter geen deel van uitmaken van deze bijdrage. Zie Leunissen 2017 voor recent onderzoek over dit thema.
13. Deze kwestie brengt heel wat met zich mee en kan onmogelijk in dit artikel worden behandeld (voor een diepgaande bespreking, zie bijvoorbeeld Mayhew 2004, Connell 2016 of Leunissen 2017). Om toch een kort woordje uitleg te verschaffen, kunnen we stellen dat bij de voortplanting volgens Aristoteles de man het actieve principe is dat op het passieve, vrouwelijke principe inwerkt, zoals een ambachtsman aan de slag gaat met hout (GA., I.21 729b12-18). Het zaad van de man levert de vorm ‘mens’ en de vrouw de materie, met name menstruatiebloed (GA., I.19 727b31-33). Aristoteles zegt dat de menstruatie analoog is aan het zaad van de man, maar lijkt dit tegelijkertijd te weerleggen door te stellen dat de vrouw geen zaad bijdraagt tot de voortplanting (GA., I.19 727a26-30). Sommige onderzoekers stellen, volgens mij verkeerd, dat de redenering achter Aristoteles' uitspraak dat de rede van de vrouw *akuron* is, gelijkloopt met Aristoteles' stelling dat de vrouw door haar koude natuur geen zaad zoals de man produceert (bijvoorbeeld Horowitz 1976, 211).
14. Voor onderzoek over Aristoteles' visie op het vrouwelijke lichaam en de rol van de vrouw bij de voortplanting, zie onder meer Sissa 1992, Mayhew 2004, Henry 2007, Deslauriers 2009, Connell 2016, Leunissen 2017.

Is dan er sprake van een onschuldige vergissing of reeks vergissingen en zou Aristoteles tot andere conclusies zijn gekomen indien hij meer geavanceerde onderzoeksmethoden tot zijn beschikking zou hebben gehad? (Mayhew 2004, 118). Of kunnen we zijn theorieën over vrouwen en over andere – voor hem inferieure – categorieën, zoals bijvoorbeeld barbaren, begrijpen als een poging tot legitimatie voor de sociale realiteit van koloniale expansie en patriarchale huishoudens?

Door het feit dat de antieke bronnen quasi exclusief voor en door mannen werden geschreven, ontbreekt zelfs de meest elementaire informatie over de gevoelens van werkelijke vrouwen. Zij konden hun voogd wellicht op de hoogte brengen over hun ongenoegen over iets (Harris 2003, 138), en misschien traden zij binnenshuis wel autonoom en daadkrachtig op, maar was het sociaal gezien noodzakelijk hierover te zwijgen om te schaamte te bezweren die zich voor de man met zich zou meebrengen. Men kon op een indirecte manier omgaan met dit culturele geheim, via mythes over de Amazonen en fantasieën over rebellerende vrouwen in tragedie- en komediespelen (Winkler 1990, 7). De gevoeligheid voor beledigingen wordt mede aangedreven door een intense obsessie met eer, status, gedragsprotocols en de meningen van medeburgers (Konstan 2003, 112-113). Spreken in naam van de vrouw is een onderdeel van de sociale strategie voor het wedijveren tussen mannen onderling. De gepastheid van de woede zit in het versterken van de sociale en seksuele controle van mannen, door mannen, waardoor woede een sociaal onwenselijk verschijnsel is bij een vrouw, ook tegenover andere vrouwen of zelfs tegenover slaven (Harris 2001, 265). De definitie van woede bij Aristoteles impliceert oordelen, het zichzelf in de positie van rechter stellen, en dit is ongepast voor een vrouw (Harris 2003, 138). Het antwoord op onze vraag of vrouwen volgens Aristoteles gelijke rechten hebben als mannen om boos te zijn, is dan ook duidelijk: nee, deze hebben ze niet. Althans niet in de publieke ruimte. Zoals deze korte uiteenzetting poogt aan te tonen, is de woede in theorie een instrument dat voorbehouden is aan de man, en aan de man alleen.

Conclusie

Deze bijdrage tot het themanummer behelst de visie van Aristoteles op woede en de inkadering hiervan in zijn ethiek. Volgens Aristoteles' definitie in de *Retorica* is woede (*orge*) "met pijn gepaard gaande drang tot openlijke wraaknemning wegens een blijk van geringschatting van de persoon zelf of van een van de zijnen, door mensen wie het niet past hen gering te schatten" (*Retorica*, II.III.2 1378a31-34). De pijn die met de woede samengaat, is een effect van de overtuiging dat we werden beledigd door iemand die zich niet in de positie bevindt om ons te beledigen, en hierbij is het anticiperen op wraak noodzakelijk. Zoals Martha Nussbaum stelt gaat woede volgens de visie van Aristoteles daarom over "statusverwonding" (Nussbaum 2016, 20). Vrouwen zijn volgens Aristoteles van nature

inferieur (een bespreking van de redenen die Aristoteles hiervoor meent te hebben kan geen deel uitmaken van dit korte essay, maar wel wordt verwezen naar relevant onderzoek hierover), en in zijn samenleving, die een patriarchale slavenmaatschappij is, worden vrouwen teruggedrongen tot de privésfeer. Wanneer een (vrije) vrouw beledigd, geminacht of gepest zou worden door iemand voor wie dit niet gepast is, is het de (vrije) man die het voor haar, als één van de zijnen, opneemt. Vrouwen maken deel uit van het publieke theater tussen mannen onderling, maar spreken niet voor zichzelf. Dit zorgt ervoor dat het uiten van woede voor vrouwen, althans in theorie, ten aanzien van hun meerderen en in de publieke ruimte, ongepast is. Zo vraagt de emotie van “woede” voor vrouwen duidelijk om andere spelregels dan voor mannen (Harris 2003, 139). Deze spelregels zijn blijven doorleven tot vandaag, hetgeen ons, onder andere via dit themanummer, tot reflectie dwingt.

Bibliografie

Antieke bronnen

- Aristoteles. *Ethica Nicomachea*. Vertaald door Christine Pannier en Jean Verhaeghe. 1999. Groningen: Historische Uitgeverij.
- Aristoteles. *Historia Animalium*. Vertaald door D’Arcy Wentworth Thompson. 1984. In *The Complete Works of Aristotle, Volume One*, red. Jonathan Barnes, 774-993. New Jersey: Princeton University Press.
- Aristoteles. *Over Dieren*. Vertaald door Rein Ferwerda. 2000. Groningen: Historische Uitgeverij.
- Aristoteles. *Over Voortplanting*. Vertaald door Rein Ferwerda. 2005. Groningen: Historische Uitgeverij.
- Aristoteles. *Politica*. Vertaald door Jan Maarten Bremer en Ton Kessels. 2012. Groningen: Historische Uitgeverij.
- Aristoteles. *Retorica*. Vertaald door Marc Huys. 2004. Groningen: Historische Uitgeverij.

Andere bronnen

- Carson, Anne. 1990. “Putting Her in Her Place: Woman, Dirt, and Desire”. In *Before Sexuality*, red. David M. Halperin, John J. Winkler, en Froma I. Zeitlin, 135-169. New Jersey: Princeton University Press.
- Connell, Sophia M. 2016. *Aristotle on Female Animals, a Study of the Generation of Animals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Deslauriers, Marguerite. 2009. “Sexual Difference in Aristotle’s Politics and His Biology”. In *The Classical World*, 102 (3): 215-231.
- Dow, Jamie. 2015. *Passions and Persuasion in Aristotle’s Rhetoric*. New York: Oxford University Press.

- Fortenbaugh, William W. 2006. *Aristotle's Practical Side. On his Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric*. Leiden: Brill.
- Hall, Edith. 2016. "Citizens but Second Class: Women in Aristotle's *Politics* (384-322 B.C.E.)." In *Patriarchal Moments: Reading Patriarchal Texts*, red. Cecare Cuttica en Gaby Mahlberg. Londen: Bloomsbury Academic.
- Hall, Stanley G. 1904. *Adolescence*. New York.
- Halperin, David M. 1990. "Why is Diotima a Woman? Platonic Eros and the Figuration of Gender". In *Before Sexuality*, red. David M. Halperin, John J. Winkler, en Froma I. Zeitlin, 257-308. New Jersey: Princeton University Press.
- Harris, William V. 2001. *Restraining Rage: The Ideology of Anger Control in Classical Antiquity*. Cambridge: Harvard University Press.
- Harris, William V. 2003. "The Rage of Women". In *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*, red. Susanna Braund, en Glenn W. Most, 121-143. Cambridge: Cambridge University Press.
- Henry, Devin M. 2007. "How Sexist is Aristotle's Developmental Biology?" In *Phronesis*, 52 (3): 251-269.
- Horowitz, Maryanne Cline. 1976. "Aristotle and Woman". In *Journal of the History of Biology*, 9 (2): 183-213.
- Knuuttila, Simo. 2004. *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Konstan, David. 2003. "Aristotle on Anger and the Emotions: the Strategies of Status". In *Ancient Anger: Perspectives from Homer to Galen*, red. Susanna Braund, en Glenn W. Most, 99-120. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leunissen, Mariska. 2017. *From Natural Character to Moral Virtue in Aristotle*. New York: Oxford University Press.
- Levick, Barbara. 2012. "Women and Law". In *A Companion to Women in the Ancient World*, red. Sharon L. James, en Sheila Dillon, 96-106. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Lorenz, Hendrik. 2006. *The Brute Within: Appetitive Desire in Plato and Aristotle*. New York: Oxford University Press.
- MacLachlan, Bonnie. 2012. *Women in Ancient Greece: A Sourcebook*. London en New York: Continuum International Publishing Group.
- Mayhew, Robert. 2004. *The Female in Aristotle's Biology, Reason or Rationalization*. Chicago en Londen: The University of Chicago Press.
- Nussbaum, Martha. 1994. *The Therapy of Desire, Theory and Practice in Hellenistic Ethics*. New Jersey: Princeton University Press.
- Nussbaum, Martha. 2016. *Woede en vergeving. Wrok, ruimhartigheid, gerechtigheid*. Vertaald door Peter Diderich en Bep Fontijn. Amsterdam: Ambo.
- Nussbaum, Martha. 2016. *Anger and forgiveness. Resentment, Generosity, Justice*. New York: Oxford University Press.
- Peters, Francis E. 1967. *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*. New York: New York University Press.

- Praet, Danny. 2001. "Aristoteles en het systeem van de antieke rhetorica". In *Stijlvol Overtuigen, Geschiedenis en Systeem van de Antieke Rhetorica*, 74-93. Gent: Didactica Classica Gandensia.
- Reeve, C.D.C. 2020. "Aristotle on Women: Diminished Deliberation and Divine Male Rule". In *Revue Roumaine de Philosophie*, 64 (1): 3-38.
- Sissa, Giulia. 1992. "Filosofie van het geslacht: Plato, Aristoteles en het geslachtsverschil". In *Geschiedenis van de vrouw, Oudheid*, red. Georges Duby, Michelle Perrot en Pauline Schmitt Pantel, 55-90. Amsterdam: Agon.
- Smith, Nicholas D. 1983. "Plato and Aristotle on the Nature of Woman". In *Journal of the History of Philosophy*, 21 (4): 467-478.
- Sorabji, Richard. 2013. *Perception, Conscience and Will in Ancient Philosophy*. Farnham: Ashgate Variorum.
- Veloso, Claudio William. 2013. "Aristote, Ses Commentateurs et les Déficiences Délébératives de l'Esclave et la Femme". In *Presses Universitaires de France, Les Études Philosophiques*, 107 (4): 513-534.
- Winkler, John J. 1990. *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*. New York: Routledge, Chapman and Hall, Inc.
- Zeitlin, Froma. 1996. *Playing the Other: Gender and Society in Classical Greek Literature*. Chicago: University of Chicago Press.